48e ANNÉE (5e série) N° 8 19 FÉVRIER 1931

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat domestique de Sa Sainteté
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je viens solliciter de votre science théologique la solution de plusieurs questions relatives au Denier du culte.

Nous admettons qu'on doit le payer, là où il est imposé par l'Episcopat. Nous admettons et enseignons que c'est une obligation grave. Mais l'accord ne va pas plus loin. Quelques-uns, l'autorité y comprise, disent que cette obligation grave astreint tout le monde, et qu'il n'y a pas de matière légère.

Dans certains diocèses la cotisation minima est de 5 piastres pour ceux qui gagnent moins de 3000 piastres par an ; dans d'autres, elle est de deux piastres pour ceux qui gagnent 1000 piastres, et de 5 piastres pour ceux qui en gagnent de 2000 à 3000.

Au cours du change (fixe, puisque nous avons l'étalon-or), la piastre vaut 3 francs français. Donc, en général, qui gagne de 6000 à 9000 fr. doit payer 15 fr. Dans un diocèse, celui qui gagne moins de 6000 fr. doit payer 6 fr.

Remarquez encore que la valeur d'achat de l'argent est inférieure ici : le blé, la viande, les vêtements sont plus chers qu'en France.

Voici maintenant mes questions :

1o 5 piastres et même 2 piastres sont-elles vraiment matière à péché mortel ?

2o Si non, quelle serait la matière ? Ce qui est matière grave quand on fait tort à une personne de moyenne condition ?

D'après les ordonnances, ceux dont les revenus sont supérieurs à 3000 piastres doivent payer 2 pour 1000. Un père de famille a 30000 piastres de revenus ; il doit payer 60 piastres ; il n'en a payé que 50. Les 10 piastres sont-elles matière grave ?

3o L'autorité rappelle aux missionnaires l'obligation de prêcher sur cette matière, et de dire que c'est obligation grave. Faut-il préciser ? ou rester sur une prudente réserve ?

R. — Le Denier du culte, là où il est en vigueur, n'a pas partout, dans ses modalités du moins, la même manière d'être. En France, par exemple, où il a été établi à la suite de a loi de Séparation du 9 décembre 1905, il était destiné à pourvoir à la subsistance du clergé. Il était donc plutôt, à proprement parler, le Denier du clergé que le Denier du culte. Il avait à ses débuts le caractère d'une offrande plutôt que d'une contribution : les fidèles, en effet, donnaient selon leur générosité aux quêteurs sollicitant leur obole. Peu à peu, à mesure qu'il s'accréditait auprès des fidèles prenant conscience de leur devoir à cet égard, il revêtait son vrai caractère de contribution. Les évêques à titre indicatif fixaient, de ci de là, un barême de cotisation auquel les fidèles étaient invités à se conformer. Son évolution continue. En arrivera-t-il à être compris et levé comme un véritable impôt de religion ? C'est possible, et c'est à souhaiter. Dans d'autres pays, comme chez vous, cher confrère, il est mieux établi, et vraisemblablement aussi mieux compris. Vos évêques l'imposent et fixent, dans un détail plus ou moins minutieux, le taux de la taxe à acquitter. Le Denier du culte a donc le caractère d'un véritable impôt.

Il semble qu'alors il ne devrait se rencontrer aucune difficulté pour le curé ou pour le confesseur. L'impôt qui n'est pas intégralement payé reste dû, et le fidèle qui a fraudé de quelque manière que ce soit pour se soustraire à l'impôt, est tenu de restituer. Le dommage qu'il a causé réellement est susceptible de former une matière grave, dont la quotité est à déterminer selon les termes de la loi, la jurisprudence ou l'avis des sages.

Cela est vrai, en principe. On peut, à la rigueur, parler de restitution. C'est l'avis du R. P. Prümmer qui écrit : « Qui vectigalia ad cultum divinum necessaria defraudant, duplex peccatum, scil. irreligiositatis et injustitiæ, committant, ac proinde, stricte loquendo, ad restitutionem teneantur, nisi Ecclesia sponte renuntiet huic restitutioni exigendæ [1]. » Avis discutable sans doute, et que jadis l'*Ami* n'a pas partagé, que les auteurs ne partagent pas généralement, considérant que le Denier du culte relevant de la justice légale, et non de la justice commutative, n'oblige pas à restitution. Mais *transeat*. Car le docte moraliste et canoniste ajoute presque aussitôt : « Immo non facile arguendi sunt de gravi peccato commisso fideles negantes minuentesve hoc subsidium aut vectigal, nisi tamen inde sacerdotes cogantur ad egestatem et ceteri fideles ad nimias largitiones. » Et pratiquement, il se range à l'avis de Coninck, qui sur ce point est suivi par l'universalité ou quasi-universalité des auteurs : « Unde Henrick merito dicit : « Quamdiu nulla certa lege onus injungitur et definitur, non audemus peccati mortalis damnare eum, qui omittit æquam portionem conferre, quoties non est periculum, ne sacerdotes ea de causa indigeant, vel alii fideles nimis graventur. » Et de terminer : « A fortiori tales fideles non sunt cogendi sub mina-

[1] *Manuale theologiæ moralis*, t. II, no 499.

tione absolutionis denegandæ, ut solvant omnia vectigalia ecclesiastica. »

Mais nous voici loin de la sévérité que vous signalez chez certains de vos confrères, voire de l'autorité diocésaine. Ils disent que l'obligation de payer le Denier du culte est une « obligation grave qui astreint tout le monde, et qu'il n'y a pas de matière légère. » Il faut l'entendre *cum grano salis*.

Prise globalement, dans son ensemble, l'obligation du Denier du culte est grave. Cela ne fait pas de doute. Les moyens dépendent de la fin et participent à sa gravité ; or, le culte extérieur dû à Dieu est une chose grave ; donc aussi tout ce qui est nécessaire pour édifier ce culte, le mettre debout et l'entretenir. Or, au premier chef, sont nécessaires les temples et les ministres. Et le proverbe dit : « Pas d'argent, pas de suisse ! » Il faut donc que les fidèles contribuent de leurs deniers à l'établissement et à l'entretien des temples, des objets du culte, et à la subsistance de ses ministres. C'est une obligation de droit naturel que l'apôtre S. Paul rappelait déjà aux Corinthiens en faisant allusion aux mœurs de tous les temps : « Qui jamais a porté les armes à ses propres frais ? Qui est-ce qui plante une vigne pour n'en pas manger le fruit ? Qui est-ce qui fait paître un troupeau sans se nourrir de son lait ? » Et aussitôt il invoque le précepte de la Loi : « Est-ce selon l'homme que je dis ces choses ? et la Loi ne les dit-elle pas aussi ? Car il est écrit dans la loi de Moïse : « Tu ne musèleras pas la bouche du bœuf qui foule le grain. » pour conclure enfin : « Si nous avons semé parmi vous les biens spirituels, est-ce une si grosse affaire que nous moissonnions de vos biens matériels ? Si d'autres usent de ce droit sur vous, pourquoi pas plutôt nous-mêmes ?... Ne savez-vous pas que ceux qui remplissent les fonctions sacrées vivent du temple, et que ceux qui servent à l'autel ont part à l'autel ? De même aussi le Seigneur a ordonné à ceux qui annoncent l'Evangile de vivre de l'Evangile. » (I Cor., IX, 7-14).

L'Eglise a retenu le précepte du Seigneur, et elle a défendu la légitimité de la dîme, des prémices et des offrandes contre les Protestants et les Vaudois, qui ne voyaient là qu'une institution ecclésiastique, un abus de pouvoir du pape et des évêques prélevant indûment sur les fidèles et leurs biens temporels un impôt de religion que la primitive Eglise n'avait ni établi ni exigé. Le Code de droit canonique a maintenu le droit de l'Eglise au canon 1502 : « Ad decimarum et primitiarum solutionem quod attinet, peculiaria statuta ac laudabiles consuetudines in unaquaque regione serventur. »

Les coutumes et les statuts particuliers, voilà donc ce à quoi il faut s'en tenir dans chaque région, dans chaque diocèse.

En Amérique, le concile de Baltimore a fait inscrire dans le Catéchisme, comme 5e commandement de l'Eglise, l'obligation pour les fidèles de payer un subside pour l'honnête subsistance des pasteurs : « Subsidium aliquod conferre ad congruam pastorum sustentationem. » C'est l'affirmation du droit de l'Eglise de demander un subside pour l'entretien de ses ministres. Mais le concile ne précise rien, il n'entre pas dans le détail. Il faut payer un subside, *aliquod subsidium*. Mais à combien s'élèvera-t-il ? La détermination peut être faite par les statuts diocésains, par l'évêque, par la coutume, ou bien ne l'être pas du tout, auquel cas chacun, tenu à donner quelque chose, donne pourtant ce qu'il veut selon sa générosité.

En théorie, chacun doit donner et donner selon ses moyens. Ceci paraît facile à établir.

Chacun doit *donner*, c'est-à-dire contribuer aux frais du culte et à la subsistance des ministres, car chacun, tout homme en particulier, doit rendre à Dieu le culte qui lui est dû, et partant a besoin de prêtre pour offrir la victime de son sacrifice, pour présenter à Dieu ses dons. Le Denier du culte, qui comprend le Denier du clergé, apparaît donc comme un impôt de capitation qui est quérable de tout fidèle.

Chacun doit contribuer *selon la mesure de ses moyens*. En effet, c'est par l'homme que toute la création est soumise au Créateur et rend gloire à Dieu. N'a-t-on jamais dit que l'homme était le prêtre de la nature ? Chaque portion de la terre viendra donc à l'adoration du Créateur par son possesseur. Ou bien, sous une autre forme, chaque possesseur est tenu de rendre hommage pour ses biens. C'est là ce qu'on appelle une charge sociale de la richesse. N'est-ce pas justice ?

Au total, la répartition de la somme nécessaire pour le culte et le clergé comportera donc à la base une taxe de capitation frappant chaque individu sans exception, et s'augmentera pour les fermiers ou, si l'on veut, les possesseurs des biens terrestres, d'une taxe proportionnelle à leur avoir. La contribution relève, on le voit, de la justice légale dont le rôle est de répartir les charges entre les membres de la société. Une fois la répartition faite et imposée, la contribution est due en conscience et en justice stricte à l'Eglise comme l'impôt à l'Etat, c'est-à dire en justice commutative. Ici, nous nous retrouvons avec le R. P. Prümmer.

Mais cette répartition est-elle faite ? Et comment est-elle faite ? Dans quel esprit ? C'est là qu'est le nœud de la question.

Dans tel diocèse de France, par exemple, après la loi de Séparation, il nous souvient que l'évêque avait donné comme indication de cotisation la somme de 2 fr. par habitant. Et aujourd'hui on s'en tient encore à ce barême en disant qu'il faut le multiplier par 5. Puis aux plus fortunés qui avaient posé la question : « Pour être en sûreté avec le devoir de conscience de contribuer selon ses moyens, combien faut-il donner ? » on avait répondu : « Deux pour cent de votre superflu. » Tout cela était bien un peu vague, et en tout cas donné à titre indicatif. Aussi, aujourd'hui encore,

on peut dire que, tout en étant persuadés de leur devoir grave de conscience de contribuer au Denier du culte, les fidèles se croient libérés de leur obligation et en sûreté de conscience quand ils ont apporté leur billet de 10 fr. ou un peu plus s'ils sont plus fortunés. Ce n'est pas l'idéal, car beaucoup qui pourraient et devraient donner davantage ne le font pas.

Chez vous, cher confrère, les évêques, chacun pour son diocèse, ont déterminé le *quantum* de subside à fournir : 5 piastres, par exemple, pour ceux qui gagnent moins de 3.000 piastres et 2 pour 1.000 pour ceux qui gagnent au delà ou dont les revenus sont supérieurs à 3.000 piastres. C'est très bien, voilà le règlement établi par l'autorité légitime. Chacun est imposé dans une mesure déterminée, dont l'application est laissée à sa conscience. Mais, — car il y a un *mais*, — est-ce une indication que l'évêque donne, ou est-ce une obligation stricte qu'il impose, de telle sorte que le fidèle qui ne s'y conforme pas strictement pèche contre l'obéissance et la justice ?

Vos évêques, dites-vous, le prétendent. Mais sont-ils compris ainsi ? Et leur prétention est-elle conforme aux coutumes établies ? La loi de contribution dans sa teneur générale est portée depuis longtemps ; mais la fixation du barême des cotisations l'est-elle pareillement depuis longtemps ? Et les fidèles sont-ils accoutumés à donner selon leur générosité personnelle ou selon la taxe fixée, qui a varié peut-être avec chaque évêque ou chaque synode dans un même diocèse ? Que l'évêque d'abord parle clairement, en public, et dise s'il entend imposer une obligation de rigueur en fixant le détail des cotisations. Ensuite, qu'il tienne compte des coutumes établies en vigueur depuis un long passé. Et pour fixer une taxe précise obligatoire en conscience jusque dans le détail infime, faut-il que l'impôt ne dépasse pas les nécessités réelles du culte et du clergé. Un impôt qui exige au delà du nécessaire de convenance, même s'il est établi sur le superflu des contribuables, n'est plus un impôt juste, et partant n'oblige plus en conscience. — Prenons un exemple. Voici telle contrée où le clergé est non seulement à l'aise, mais vit dans l'opulence, où les revenus de son ministère lui apportent non seulement de quoi satisfaire au *vivere convenienter* dont parle S. Thomas, mais bien au delà. Il ne serait pas juste de frapper les fidèles d'un impôt qui n'a pas sa raison d'être. Du reste, les fidèles ne le comprendraient pas, pratiquement s'y opposeraient en n'observant pas la loi, et celle-ci tomberait vite en désuétude, d'autant qu'elle ne vérifierait plus le concept de la loi, qui est d'être une ordonnance portée en vue du bien commun.

Sans doute, les évêques restent juges des nécessités du culte et du clergé dans leurs diocèses respectifs, et c'est leur devoir d'y pourvoir. Mais ils ne doivent pas imposer au delà de ces nécessités. C'est pourquoi, il leur sera toujours difficile, en fait, de déclarer l'obligation grave jusque dans le détail extrême de la cotisation qu'ils indiquent. Autre chose est d'affirmer la gravité de l'obligation globale du Denier du culte, autre chose de la déclarer en détail pour une somme minime. Dire que le fidèle doit *sub gravi* payer son Denier du culte selon ses moyens, c'est très juste ; dire que tel fidèle qui pour la somme de quelques francs ne s'est pas totalement conformé aux règles portées par l'autorité diocésaine, a péché gravement, ce n'est pas aussi certain. Qu'après cela, les évêques travaillent à réformer les coutumes existantes en faveur du Denier du culte, et que dans ce but ils insistent sur la nécessité pour les fidèles de se conformer aux règlements portés par eux, c'est leur droit. Mais qu'ils prennent garde, en voulant améliorer la situation, de ne pas outrepasser les exigences de la justice, d'imposer un joug trop lourd à leurs fidèles, et de soumettre les âmes délicates à des scrupules de conscience, risquant de les mettre en état de péché grave.

Ce que nous venons de dire n'est pas pour excuser les fidèles qui se soustraient, totalement ou partiellement, à l'obligation grave en soi de contribuer aux frais du culte et au salaire des pasteurs. Si les nécessités du culte bien déterminées, si surtout la subsistance des pasteurs exigible en justice, n'étaient plus assurées par le fait des fidèles qui ont refusé ou diminué leur contribution, il conviendrait de parler de péché grave. Mais qui dira d'un fidèle pris en particulier qu'il a commis un péché grave parce qu'il a diminué son obole ? Les sages eux-mêmes s'accorderont pour l'accuser d'avoir manqué de générosité, d'être un avare même, mais pas pour dire qu'il a commis une faute contre la justice et l'obliger à restitution. Telle est la mentalité des fidèles, en fait. Et telle aussi est la coutume en pratique de donner selon ses moyens, c'est-à-dire selon la générosité de son cœur, les uns n'atteignant pas et les autres dépassant la taxe indiquée par les règlements diocésains. « *Consuetudo est optima legum interpres.* »

D'ailleurs, cette mentalité des fidèles concorde avec la mentalité même de l'Eglise, qui est indulgente à l'égard de ses contribuables, donnant plutôt des indications dans ses barêmes que des commandements rigoureux, faisant grâce de la restitution qu'elle pourrait exiger, n'usant que rarement et avec douceur de sanctions contre les récalcitrants, en disciple de Celui qui a dit : « Bienheureux les pauvres en esprit. » Elle préfère s'en remettre à la conscience et au cœur de ses fidèles pour obtenir le juste salaire de ses travaux apostoliques.

Pour ces raisons, cher confrère, nous estimons écrites pour vous les lignes suivantes du P. Prümmer : « Licet autem in nonnullis regionibus speciale præceptum ecclesiasticum latum sit de decimis et aliis oblationibus pro cultu necessariis solvendis, tamen Ecclesia non videtur jus

suum urgere, aut saltem renuntiat restitutioni exigendæ ob defraudata vectigalia ecclesiastica ; immo non facile arguendi sunt de gravi peccato commisso fideles negantes minuentesve hoc subsidium aut vectigal, nisi tamen inde sacerdotes cogantur ad egestatem et ceteri fideles ad nimias largitiones. » *(Loc. cit.)*.

Il vous sera facile de répondre vous-même aux questions posées.

1° 5 piastres, et à fortiori 2 piastres, ne constituent pas matière à péché mortel, parce que d'abord en soi c'est trop peu ; parce que, relativement au tort réellement causé à l'Eglise, c'est beaucoup trop peu ; parce que, surtout, il n'est pas sûr que le législateur, en indiquant le taux des cotisations, ait eu l'intention de l'imposer rigoureusement sous peine de faute grave, attendu que sa loi n'est pas ainsi interprétée par le peuple, et ne trouverait pas l'appui même des plus sévères théologiens.

2° Prêchez l'obligation grave *in globo* de contribuer selon ses moyens en se conformant aux indications des règlements diocésains ; mais, du moins tant que la situation ne sera pas éclaircie et la volonté de l'évêque formellement manifestée, il vaut mieux ne pas entrer dans le détail.

Q. — Puisque le Concile de Trente, dans sa session XXIII^e, ch. 2, a parlé des *sept ordres*, est-il possible d'affirmer que l'épiscopat soit un ordre distinct du simple sacerdoce ? L'*Ami* peut-il nous dire son avis à ce sujet ?

R. — On sait que les titres des différents chapitres de la session XXIII^e ont été ajoutés après coup, et que par conséquent l'autorité conciliaire n'y est pas engagée. D'ailleurs, l'existence de sept degrés dans l'ordre n'a jamais été affirmée que pour l'Eglise latine. Dans l'Eglise orientale, sauf l'Eglise arménienne, on ne compte que quatre ordres : le sacerdoce, le diaconat, le sous-diaconat et le lectorat. La question posée revient donc à se demander si, dans l'Eglise orientale comme dans l'Eglise latine, l'épiscopat peut être considéré comme un ordre distinct du simple sacerdoce. Et subsidiairement, nous devrons en raison d'un argument apporté par S. Thomas, résoudre la controverse parallèle de la validité de la consécration épiscopale d'un simple diacre.

* *

I. — Il faut tout d'abord rappeler les principes généraux. Tous les théologiens considèrent qu'il est de foi que l'épiscopat est de droit divin dans l'Eglise. On peut, sur ce point, en appeler au concile de Trente, session XXIII, can. 6 : « *Si quelqu'un dit que dans l'Eglise catholique, il n'y a pas de hiérarchie instituée par une disposition divine, et qui se compose des évêques, des prêtres et d'autres ministres, qu'il soit anathème.* » Il est également de foi que l'épiscopat, et quant au pouvoir d'ordre et quant au pouvoir de juridiction, est supérieur au simple presbytérat. Il ne saurait donc y avoir de controverse sur le point précis que l'épiscopat, *envisagé comme plénitude du sacerdoce*, est et demeure un sacrement.

La question controversée entre théologiens est de savoir si l'épiscopat est un sacrement *adéquatement distinct* du simple sacerdoce, et imprimant dans l'âme un *nouveau caractère*.

1. — S. Thomas traite la question dans le *Commentaire sur les Sentences*, dist. 24, q. 2, a. 2, dont la doctrine, sinon la lettre exacte, se retrouve dans le *Supplément*, q. 40, a. 4, 5, 6. En ce qui concerne le pouvoir sacerdotal sur le corps réel de Jésus-Christ, S. Thomas pose en principe que le simple prêtre n'a pas d'autre supérieur que Dieu. C'est en ce qui concerne le pouvoir sacerdotal sur le corps mystique du Christ, c'est-à-dire sur les fidèles, qu'il est chargé de disposer à recevoir l'Eucharistie, que le simple prêtre doit avoir un supérieur humain : « Car, toute puissance qui ne peut s'exercer sans certaines dispositions préalables, dépend de la puissance qui établit ces dispositions. Or, le prêtre ne peut lier et délier qu'autant qu'il a préalablement la juridiction d'autorité par laquelle lui sont soumis ceux qu'il absout, tandis qu'il peut consacrer toute matière déterminée par le Christ. Toutefois, même en dehors de la juridiction, l'évêque est supérieur au prêtre par la puissance de l'ordre, par rapport à quelques sacrements. »

Jusqu'à Scot et surtout Durand de Saint-Pourçain, les Sententiaires tiennent que l'épiscopat n'est pas, à proprement parler, un ordre. Ils s'appuient généralement sur l'autorité d'Hugues de St-Victor, qui ne compte que sept ordres, l'épiscopat étant une *dignité* dans l'ordre du sacerdoce *(De sacramentis*, l. 2, part. 3, ch. 6). Quant à la raison théologique de cette doctrine, voici comment elle est exposée par S. Thomas : « Un ordre ne dépend pas d'un autre ordre précédent quant à la nécessité du sacrement ; or, la puissance épiscopale dépend de la puissance sacerdotale, *puisqu'il faut d'abord être prêtre* pour recevoir validement l'épiscopat. » Le saint Docteur ajoute cette explication : « L'ordre, en tant qu'il se réfère au sacrement de l'Eucharistie, est un sacrement, imprimant un caractère. Mais précisément l'épiscopat, en tant qu'il est supérieur à la simple prêtrise, ne se rapporte pas à l'Eucharistie; il n'est qu'une puissance spirituelle à l'égard d'autres sacrements » *(Sentences*, loc. cit., sol. 2 et ad 2 ; *Suppl.*, q. 40, a. 5). On trouve la même thèse, présentée avec les mêmes arguments, chez S. Bonaventure *(Sentences*, dist. 24, part. 2, a. 2, q. 3), et chez Richard de Mediavilla *(id.*, a. 5, q. 2, etc.).

2. — Le raisonnement est faible ; les prémisses sont contestables. Rien d'étonnant que cette opinion des anciens scolastiques ait été de plus en plus contredite. Dans les *Reportata*, l. 4, n. 9, Scot déclare nettement que l'épiscopat est un ordre hiérarchiquement distinct, précisément en raison des pouvoirs spéciaux qu'il confère : « *Episcopa-*

tus est specialis gradus et ordo in Ecclesia, cujus est ordines omnes conferre et per consequens omnes in istis eminentibus constituere. » — Durand de St-Pourçain, appuyé sur l'autorité de l'Aréopagite, enseigne que l'épiscopat doit être considéré comme un ordre et un sacrement complétant le presbytérat *(Sentences*, dist. 24, q. 6, n. 4). D'autres auteurs, moins connus, soutiennent le même sentiment, Pierre de la Palu, Gabriel Biel, Jean Major, etc., et l'on en rencontre les premières affirmations dans Guillaume de Paris et Guillaume d'Auxerre. Néanmoins il faut reconnaître que du XIIIe au XVe siècle, l'opinion de S. Thomas et de S. Bonaventure compte encore le plus grand nombre de partisans [1]. Soit dans l'une, soit dans l'autre opinion, on tient fermement que l'épiscopat possède sur le simple sacerdoce une supériorité réelle, fondée sur le droit divin.

3. — L'opinion de Scot et de Durand de St-Pourçain prend un développement considérable et une autorité nouvelle à partir de Bellarmin, qui s'en déclare nettement partisan. Les théologiens postérieurs au concile de Trente s'écartent de plus en plus de S. Thomas sur ce point. Dans son beau traité *De sacris electionibus et ordinationibus*, l'évêque de Cavaillon, François Hallier, déclare l'opinion de Bellarmin une doctrine très certaine, *certissima* (part. 2, sect. 2, ch. 1, a. 2, 2 ; dans Migne, *Cursus theologicus*, t. 24, col. 711). Pierre Soto va jusqu'à la considérer comme de foi *(De institut. sacerd., de ordine* sect. 4). Michel de Médina estime périlleuse l'opinion contraire *(De sacrorum hominum continentia*, l. 1, c. 15). Vasquez pense que cette opinion contraire doit être notée sévèrement *(Dist. 240*, ch. 11). Perrone, tout en reconnaissant les graves autorités qui patronnent l'opinion thomiste et la liberté avec laquelle elle est de fait enseignée dans l'Eglise, ne l'estime pas probable et rappelle que plusieurs lui infligent une censure *(De ordine*, n. 78, note).

De nos jours, l'école thomiste reste, dans son ensemble, fidèle à l'opinion de S. Thomas ; mais l'autre opinion a de plus nombreux partisans, à tel point que le cardinal Gasparri ne craint pas d'écrire, en parlant de l'opinion de S. Thomas et des scolastiques : « *Sed, salva tot ac tantorum theologorum auctoritate, hæc doctrina, obscura, confusioni idearum innixa, hodie ab omnibus est derelicta et derelinquenda prorsus est, ac firmiter tenendum episcopatum esse ordinem proprie dictum distinctum a presbyteratu* [2]. »

4. — Tout en laissant à chacun une liberté ici fort légitime, il est permis de souligner la solidité des arguments apportés en faveur de l'opinion la plus récente.

Dans l'*Ecriture*, l'ordination épiscopale (I Tim., IV, 14; II Tim., I, 6) présente tous les caractères d'un sacrement, en raison de l'imposition des mains, de la grâce et des pouvoirs conférés.

[1] Voir R. Capisucchi, O. P., *Controversiæ theologicæ selectæ*, Rome 1670, cont. 28, *De episcopatu*, § 2.

[2] *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*, t. I, n. 21.

La *Tradition patristique* ne parle pas de l'ordination des évêques en d'autres termes que de celle des simples prêtres. Un texte significatif de S. Augustin est celui où, s'occupant des évêques donatistes, il parle de leur ordination comme d'un véritable sacrement [1]. Les textes patristiques ont été rassemblés par Bellarmin, *De ordine*, c. 3-5.

De plus, si l'on doit faire état du canon 6 de la session XXIIIe du *concile de Trente*, pour prouver que le diaconat et le presbytérat sont des sacrements, il faut également l'accepter en faveur de la même thèse en ce qui concerne l'épiscopat. — Du *rite de l'ordination* découle la même conclusion ; car il renferme tous les éléments d'un rite sacramentel : imposition des mains, communication de la grâce et des pouvoirs. — La *raison théologique* enfin demande que l'épiscopat qui confère le pouvoir de confirmer et d'ordonner, confère en même temps le caractère correspondant et, avec le caractère, la grâce. Autrement, il faudrait dire que le pouvoir épiscopal est un pouvoir totalement extérieur, une députation externe, révocable au gré du Souverain Pontife.

Tels sont les arguments donnés par Ch. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. VII, n. 615 618.

5. — La thèse adverse repose sur deux considérations qu'il est nécessaire d'examiner.

a) On dit d'abord que l'épiscopat n'ajoute aucun pouvoir au simple sacerdoce, en ce qui concerne l'objet propre du sacerdoce, l'Eucharistie. Donc, il n'ajoute aucun caractère sacramentel nouveau. — L'argument est faible, car il faut bien reconnaître dans l'épiscopat tout au moins une *extension* du caractère sacerdotal. De plus, l'épiscopat confère le pouvoir de communiquer aux autres le droit d'offrir le sacrifice eucharistique, ce qui est bien quelque chose à l'égard de l'Eucharistie. Pourquoi ne pas affirmer un caractère spécial, tout comme on l'affirme dans le diaconat par rapport au presbytérat ?

b) On dit aussi que l'épiscopat présuppose « *de necessitate sacramenti* » le presbytérat ; donc, adéquatement divisé du simple sacerdoce, l'épiscopat ne saurait avoir d'existence propre. Puisqu'il inclut nécessairement le simple sacerdoce, on ne doit le considérer que comme une extension de ce sacerdoce. — Nous examinerons subsidiairement le bien-fondé du point de départ de cet argument. Mais, même si l'on devait admettre ce point de départ, s'il était absolument certain que le futur évêque dût être au préalable revêtu du simple sacerdoce, la conséquence ne serait pas encore celle qu'on veut en déduire. On devrait simplement affirmer que le caractère de l'épiscopat dépend essentiellement de celui du presbytérat. C'est tout ce que la bonne logique autorise à conclure.

CONCLUSION. — Il faut donc, dans cette controverse où les adversaires raisonnent un peu abs-

[1] *Serm. Ad Cæsariensis ecclesiæ plebem*, n. 2 ; *P. L.*, t. 43, col. 691.

traitement, se défier des affirmations trop absolues. Au fond, peut-être n'y a-t-il qu'une querelle verbale. « *Nemo prohibeat*, écrit Benoît XIV, *disceptare num episcopatus sit ordo a presbyteratu distinctus, an character in episcopali consecratione impressus differat vel potius sit ampliatio quædam characteris in collatione presbyteralis ordinis impressi* [1]. »

Qu'on admette sept ou huit ordres, la chose, au point de vue du dogme, est sans importance. Pesch écrit fort sensément que c'est là une question de mots. En tout cas, déclare-t-il, « *certe falsum est, quod quidam dicunt, esse communem et concordem omnium sententiam in ecclesia septem esse ordines, nec plures nec pauciores,* » ce qui, de toute évidence, vise le principe émis par Billot, *De sacramentis*, t. II, thèse 31, § 2.

Le titre *De septem ordinibus* du concile de Trente, étant d'une rédaction postérieure au concile, n'est d'aucune autorité en faveur de la thèse thomiste. Maldonat, qui vivait à une époque rapprochée du concile, est tout à fait partisan d'énumérer huit ordres et de compter l'épiscopat pour un ordre à part (*De ordine*, q. 4) [2].

* *

II. — Reste la question subsidiaire de l'invalidité de l'épiscopat conféré à un simple diacre. C'est le grand argument de S. Thomas.

La question de la validité d'une telle ordination se pose d'ailleurs en face de certains faits, — vrais ou faux, — qu'on allègue dans l'histoire de l'Eglise.

Il faut reconnaître que la réponse presque unanime des théologiens modernes est négative. « *Omnes sentiunt ordinationem episcopi esse invalidam, nisi præcesserit sacerdotium* [3]. » La raison théologique de cette doctrine est ainsi présentée par Hallier (*De sacris elect. et ordinat.*, part. 2, § 1, c. 1, n. 14) : L'ordination épiscopale ne confère pas le pouvoir de consacrer, qui est avant tout sacerdotal. Donc, à moins de supposer déjà préexistant ce pouvoir, personne ne peut devenir évêque. Et, en effet, celui qui n'a pas pouvoir sur le corps réel de Jésus-Christ, comment aurait-il pouvoir sur le corps mystique ? C'est une des raisons, avons-nous dit, qui font admettre à S. Thomas et à la plupart des anciens scolastiques une distinction simplement inadéquate entre le sacerdoce et l'épiscopat. Aussi, parmi ceux qui admettent une distinction adéquate, quelques-uns poussent la logique jusqu'à admettre la validité de l'épiscopat reçu sans sacerdoce préalable. Ainsi le théologien Bosco : « *Cum nos teneamus episcopatum esse ordinem proprie dictum, nullus debet mirari, si consequenter teneamus eum, qui sacerdos non sit, valide posse episcopum consecrari* » (*Theologia sacramentalis*, Louvain-Anvers, 1665-1685, *De sacramento ordinis*, disp. 10, sect. 1, concl. 9, n. 200). Mais les partisans de la distinction adéquate ne vont pas tous aussi loin. Dieu, en effet, a pu poser comme condition préalable à l'épiscopat le caractère presbytéral, tout comme il exige le caractère baptismal avant l'ordination sacerdotale. Ainsi raisonne S. Alphonse, n. 738.

Une question de fait domine toute la discussion : l'Eglise a-t-elle jamais considéré comme valide la consécration épiscopale d'un simple diacre ? Nicolas Ier a protesté contre une allégation de ce genre faite par les partisans de Photius (*P. L.*, t. 119, col. 1152). On trouvera de semblables dénégations chez Ratramne, *P. L.*, t. 121, col. 334, dans ses quatre livres *Contra Græcorum opposita Romanam Ecclesiam infamantium*, surtout l. 4, c. 8 ; chez les évêques du concile de Worms, en 868 (voir Hefele-Leclercq, *Hist. des Conc.*, t. IV, p. 460). Aux quelques faits vraisemblables que signale Martène (*De antiq. Eccl. ritibus*, l. I, c. 8, n. 3), on oppose une explication simple : ce sont des faits de peu d'importance, soit qu'ils n'aient aucune notoriété, soit qu'ils puissent s'expliquer par l'ignorance de quelques-uns. Ce seraient de simples abus n'engageant pas l'autorité de l'Eglise. Ainsi, Morin, dans son ouvrage *Commentarius de sacris Ecclesiæ ordinationibus*, Paris, 1655, part. 3, exercit. 11, c. 2.

Il ne semble pas qu'on doive se montrer aussi rigide. Benoît XIV dit expressément qu'on peut discuter librement *an vetustioribus temporibus a diaconatu factus sit transitus ad episcopatum, ordine presbyterali non antea suscepto* (Epist. *In postremo*, § 17). Dès lors qu'on admet que l'épiscopat est un ordre distinct adéquatement du presbytérat, on peut le concevoir comme renfermant éminemment en lui-même tous les pouvoirs du sacerdoce. Les apôtres n'ont-ils pas été ordonnés évêques sans passer par le presbytérat ? Dans l'Eglise apostolique, on ne connaissait même que les évêques-presbytres et les diacres (voir surtout Phil., I, 1 et Clément de Rome, Cor., XLII). Tant de papes, principalement dans les premiers siècles, ont été immédiatement élevés de l'archidiaconat de l'Eglise romaine au souverain pontificat, sans recevoir d'autre ordination que la consécration épiscopale. Et l'on cite également le fait de l'antipape Constantin [1].

Telle est la thèse défendue par Thomassin, *Vetus et nova Ecclesiæ disciplina*, part. I, l. 1, ch. 1, n. 5 ; Mabillon, *Comment. prœv. ad Ordinem Romanum*, § 16, 18 ; Martène, *op. cit.*, l. I, c. 8, a. 3, n. 10 ; Dom Chardon, *Histoire des sacrements... de l'Ordre*, dans Migne, *Cursus*, t. 20 ; Philipps, *Kirchenrecht*, I, § 36 ; et autres, cités par Gasparri, *op. cit.*, n. 23-24. Sans doute,

[1] Epist. *In postremo*, du 29 octobre 1756, § 17.

[2] Certains auteurs allemands ont traité à fond cette question controversée : E. Furtner, *Das Verhaltnis der Bischofsweihe zum heiligen Sacramente des Ordo*, Munich, 1861 ; A. Kurz, *Der Episkopat der hochste vom Presbyterate verschiedene Ordo*, Vienne, 1877 ; Schulte-Plassmann, *Der Episkopat oder die Bischofsweihe ein Sacrament*, Paderborn, 1883 ; Zardetti, *Die Bischofsweihe*, Einsiedeln, 1889.

[3] Grégoire de Valencia, disp. 9, q. 1 ; punct. 1 ; Vasquez, disp. 140, c. 5, n. 54 ; S. Alphonse, l. 6, n. 798, et les auteurs cités par lui.

[1] Sur ces faits historiques, voir le *Liber pontificalis*, n. 227, 257, 292, 427, 455, 579, 264-265.

on peut répondre à ces faits en recourant à l'hypothèse jadis formulée par Bellarmin, que dans une seule ordination l'on pouvait communiquer à la fois plusieurs ordres, et que les brèves indications du *Liber Pontificalis* supposent plus qu'elles n'indiquent l'ordination sacerdotale. Quoi qu'il en soit, la conclusion du cardinal Gasparri paraît devoir s'imposer : « *Argumenta peremptoria pro una aliave sententia non sunt. Nos igitur putamus alteram sententiam* (celle qui admet la validité de la consécration du simple diacre) *esse vere probabilem tum intrinsece, tum extrinsece, propter tot tantorumque doctorum auctoritatem* » (*op. cit.*, n. 25). — Pratiquement, il faudrait aujourd'hui réitérer la consécration, mais sous condition. Quant aux consécrations faites dans les premiers siècles élevant un simple diacre à l'épiscopat, elles sont certainement valides. L'intention de l'Eglise était de conférer la plénitude du sacerdoce, et les formules employées n'étaient pas limitatives de l'intention comme le sont celles d'aujourd'hui.

Q. — Dans le no du 11 décembre dernier, p. 801, l'*Ami* a abordé une question intéressante. Si Adam n'avait pas péché, quel serait l'état actuel de l'homme ?

1. En ce qui concerne l'hypothèse émise par S. Thomas dans le *De Malo* et reprise par le cardinal Billot, d'un péché originel secondaire transmissible à la descendance, j'ai consulté les *Salmanticenses,* et je me suis rendu compte de quelle manière ils éludent la difficulté.

Ils disent (*De vitiis et peccatis,* disp. XIV, dub. 6, 2), que les paroles du saint Docteur : *posteri ejus morerentur propter peccatum originale,* ou bien sont tronquées ou bien ont été rétractées par lui dans la Ia-IIæ, q. 81, a. 2, où il examine la transmissibilité d'un péché secondaire. C'est assez souvent que S. Thomas rétracte une opinion antérieure sans en avertir son lecteur.

2. En cet ordre d'idées, il y a une question qui me semble plus pratique, et qui se pose à mon esprit depuis plusieurs années. C'est de savoir si la justice originelle, défunte sur notre terre, n'est pas vivante sur d'autres astres habités dans l'orbite de notre soleil ou d'autres soleils. Etant donné que Dieu a multiplié les soleils à profusion par milliards, il est logique de penser qu'il les a créés pour un but précis : sa gloire, et qu'ils le glorifient parfaitement s'ils éclairent des êtres intelligents capables de le connaître. — D'autre part, l'univers spirituel serait plus beau si l'état de justice existait à côté de l'état de déchéance, comme une couleur claire à côté d'une couleur sombre. Et comme le bien est plus diffusif que le mal, il est logique de penser que l'état de justice est l'état général des autres mondes.

Que pensez-vous de cette hypothèse ? Elle n'est pas nouvelle. L'œuvre de Dieu considérée sous cet angle ne vous apparaît-elle pas plus grande et plus belle ?

R. — Ad I. Evidemment les *Salmanticenses,* adoptant pour expliquer la transmission du péché originel la théorie du chef moral, sont fort embarrassés devant le texte précis du *De Malo*. Ils reconnaissent que l'hypothèse d'un péché originel secondaire, existant dans une partie de l'humanité en raison d'un péché d'un descendant du premier homme, celui-ci étant demeuré innocent, va directement contre leur explication théologique.

Pour se tirer d'embarras, ils font toutes les suppositions que nous avons énumérées dans notre article du 11 décembre. Tout d'abord, ils envisagent la possibilité d'un autre décret que Dieu aurait porté si Adam était demeuré innocent, décret qui n'a pas eu lieu, puisqu'Adam pécha. Dans cette hypothèse, *non est necesse,* disent-ils tout simplement, *recurrere ad retractationem; loquitur enim ex vi alterius decreti quod probabiliter autumat, Deum in hypothesi prædicta habiturum ; non autem juxta absolutum, quod habuit de facto.* Ils ne s'attachent d'ailleurs pas à cette solution, qu'ils abandonnent à l'appréciation du lecteur. Mais, si on ne l'accepte pas, alors, continuent-ils, il faut dire, *vel in prædicto testimonio ex quæst.* de Malo *redundare, aut mendosa legi illa verba,... vel retractata esse a D. Thoma in præs. art. 2, quatenus nullum aliud peccatum admittit futurum esse originale, et transmittendum in posteros, nisi illud quod Adamus primo commisit* (n. 151, 152). Ou bien une addition au texte de S. Thomas, ou une erreur de copie, ou une rétractation. Avec la première explication, nous avons ici quatre façons de sortir de difficulté.

Elles se valent toutes ; car, pour leur donner intrinsèquement quelque consistance, il faudrait montrer qu'entre le *De Malo* et la *Somme* il y a opposition. A priori, cette opposition est bien peu vraisemblable, le *De Malo* n'ayant précédé la I-II que de deux ou trois années. Mais la cohérence des doctrines s'affirme visiblement dans l'interprétation adoptée par Billot et, depuis, par le P. Kors, O. P. dans *La justice primitive et le péché originel*. La thèse est celle qui est affirmée dans la *Somme :* Adam ayant *en fait* péché, il ne pouvait plus se présenter dans sa descendance aucun péché originel transmissible. Mais l'hypothèse est envisagée dans le *De Malo : Si Adam n'avait pas péché,* un péché originel secondaire aurait pu se produire chez l'un ou l'autre de ses descendants. Et thèse et hypothèse s'originent à la même doctrine : que la justice originelle, faisant spécifiquement partie de la nature humaine innocente, était avec elle transmissible ; et qu'une fois la nature humaine destituée de cet état de justice originelle par le fait du péché en Adam ou, Adam demeurant innocent, dans l'un ou l'autre de ses descendants, les fils du pécheur, quel qu'il ait été, n'auraient pu recevoir de leur père qu'une nature déchue. La cohérence même de cette doctrine dispense de s'arrêter aux subterfuges sans valeur qu'on dut inventer faute d'avoir retenu cette explication si simple et si obvie.

Ad II. Votre hypothèse est bien connue, c'est celle de la pluralité des mondes habités. Elle plaît à certains, elle est rejetée par d'autres. Ni pour, ni contre, on ne saurait apporter d'arguments décisifs. Le mieux est donc de s'abstenir de porter un jugement.

Nous nous permettrons cependant de vous indiquer trois points où votre exposé nous semble appeler quelques rectifications.

1° Vous parlez de justice *originelle*, défunte en notre terre, et vivante en d'autres astres. Cette manière de dire supposerait l'existence en d'autres astres d'une humanité identique à la nôtre, et dont par conséquent, la nature comporterait dans ses éléments intrinsèques les mêmes défauts que la justice originelle a dû corriger en Adam. Or, l'hypothèse de la pluralité des mondes habités est, en soi, indépendante de cette autre hypothèse de l'univocité de nature entre les êtres raisonnables de ces mondes et les habitants de la terre. Vous sentez si bien, instinctivement, ce petit défaut de votre rapprochement qu'ensuite vous ne parlez plus de justice originelle, mais de justice tout court ; ce qui n'est pas tout à fait la même chose.

2° En second lieu, vous semblez supposer que *la gloire de Dieu* ne peut être parfaitement procurée que par des êtres intelligents répandus dans les milliers de millions d'astres créés. Sans compter que l'habitation d'autres mondes que le nôtre par des êtres intelligents n'est pas du tout nécessaire à la manifestation de la gloire divine, « il ne semble pas contraire à la divine sagesse que tant de mondes différents de notre terre et bien plus vastes qu'elle, soient inhabités et demeurent privés de vie humaine. Tout cet univers, en effet, dans son immensité, est utile pour faire connaître à l'homme la grandeur et la puissance du Createur (cf. Sag., XIII, 5), et non seulement maintenant, *mais encore et surtout après la mort, après la résurrection des corps,* alors que les Justes, comme des étincelles à travers les roseaux, parcourront les espaces (Sag., I, 7) et pourront admirer « les cieux, œuvres des mains du Créateur, et la lune, et les étoiles produites par Lui. » (Ps. VIII, 3). » (Billot, *De Verbo incarnato,* q. 1, Scholion).

3° Enfin, l'idée qui vous hante vous fait commettre une injustice criante dans la comparaison établie par vous entre la « couleur claire » de l'état de justice et la « couleur sombre » de l'état de déchéance. L'opposition que vous signalez en termes si expressifs existerait si l'état de déchéance avait subsisté chez les hommes. Mais il n'est plus. Nous sommes actuellement dans l'état de nature déchue *et réparée par le Christ.* Et la réparation est bien quelque chose de clair, même d'éclatant et de sublime. La réparation nous a valu très probablement l'incarnation du Verbe, laquelle n'aurait pas eu lieu (d'après l'opinion la plus accréditée) si l'homme n'avait pas péché ; elle nous a valu l'Eglise, les sacrements et toutes les manifestations de sainteté héroïque qui se produisent dans le corps mystique du Sauveur. *O felix culpa,* chante la liturgie, en se remémorant la chute, point de départ de tant de merveilles. La réparation apporte assez de clarté au tableau sombre de la déchéance pour que, par elle seule, l'univers spirituel soit resplendissant de beauté. Et que serait la gloire divine procurée par la seule justice d'êtres intelligents, en regard de la gloire divine procurée par le Christ et l'œuvre du Christ dans l'ordre de la réparation et de la sainteté ?

Voilà quelques observations que nous nous permettons d'introduire dans votre dithyrambe en faveur d'autres mondes habités, où régnerait l'état de justice par opposition à l'état de déchéance maître du nôtre. Cela soit dit, non pour enlever à votre opinion sa possibilité, voire sa probabilité ; mais pour rectifier ce que nous croyons sincèrement devoir être rectifié.

Q. — Nous avons absolument besoin d'être instruits sur la forme canonique nécessaire à la validité du mariage chez les Orthodoxes qui sont sous la juridiction du Patriarche œcuménique de Constantinople. Les Grecs de Syrie suivent la même loi qui est en vigueur dans l'Eglise de Constantinople, que nous ignorons. Nous vous remercions d'avance de la thèse que vous développerez dans l'*Ami.* En même temps, daignez nous indiquer la bibliographie.

R. — Les Orthodoxes appartenant au patriarcat de Constantinople sont persuadés qu'un mariage conclu sans la bénédiction est invalide. Ont-ils tort, ont-ils raison ? Difficile question, que nous ne prétendons nullement résoudre d'une manière définitive. Nous voudrions du moins indiquer les éléments du problème et les deux solutions qu'il comporte. L'on peut, en se tenant à la lettre des décisions romaines, soutenir que la bénédiction n'est point requise pour la validité du mariage des Orthodoxes entre eux : c'est la position prise par le P. Jean Deslandes, A. A., dans son article *Le mariage clandestin des Orientaux est il valide? (Echos d'Orient,* janvier-mars 1929, p. 5-19). L'on pourrait peut-être, en se basant sur les documents historico-canoniques de l'Eglise byzantine, avant le schisme, démontrer que la « coronation » est nécessaire à la validité du mariage.

Pour permettre d'apprécier la valeur de l'un et l'autre points de vue, et comme le droit actuel de l'Eglise orthodoxe a ses racines dans le droit ancien de l'Eglise grecque, il nous paraît indispensable de rechercher si autrefois l'on requérait la bénédiction pour la validité du mariage. Nous étudierons d'abord la législation religieuse et civile antérieure à Léon VI le Philosophe (886-911), puis la législation de cet empereur et d'Alexis Comnène (1081-1118), et enfin le droit actuel.

1° *Législation antérieure à Léon le Philosophe*

Avant Léon VI, ni le droit ecclésiastique ni le droit civil n'exigeaient d'une manière générale la bénédiction nuptiale pour la validité du mariage. Sans doute, l'antiquité chrétienne connaissait déjà les cérémonies de bénédiction, de coronation, de jonction des mains, etc. ; mais des textes de Tertullien, de S. Ignace, de S. Jean Chrysostome et d'autres qui parlent de ces cérémonies, l'on ne peut nullement déduire que l'on considé-

rait ces pratiques comme nécessaires à la valeur du mariage [1].

Quant au droit civil, la chose est plus claire encore, s'il se peut. Le droit romain ancien distinguait le mariage *cum manu* et le mariage *sine manu*, selon que la femme entrait ou non dans la famille du mari. Le mariage *cum manu* se faisait de trois manières : *confarreatione*, *emptione*, *usu* Pour le premier mode, par exemple, réservé semble-t-il aux patriciens, des rites spéciaux étaient prescrits et des paroles solennelles échangées. Ce mariage comportait donc une forme requise pour sa validité. Mais d'après certains, ces cérémonies ne visaient pas tant le mariage lui-même que l'établissement de la *manus* ; celle-ci requérait certaines formalités déterminées, le mariage non : « La *manus* doit être envisagée comme faisant produire à l'union légitime ses pleins et entiers effets. Mais elle ne doit pas être confondue avec cette union elle-même. Aussi dans le droit ancien faut-il distinguer avec soin le mariage et les modes d'établissement de la *manus*. Le mariage n'intéressant que la famille, le droit n'a pas à intervenir pour en réglementer les formes. Cet événement n'est pas à proprement parler de son domaine. C'est, non pas un acte juridique, mais un état de fait qui se produit en dehors de la sphère juridique [2]... » D'autres juristes n'insistent pas sur cette distinction et affirment tout simplement que les formalités des mariages *cum manu* étaient requises à la fois et pour le mariage et pour l'établissement de la *manus*.

Le mariage *cum manu* tomba vite en désuétude et l'on eut bientôt le mariage *sine manu* [3]. Des cérémonies s'y accomplissaient. Parmi celles-ci, seule la « deductio mulieris in domum mariti » semble avoir été nécessaire au moins « en vue de constater publiquement l'établissement de la vie commune [4]. »

Dans le droit romain nouveau, Théodose II déclara expressément que les diverses cérémonies usitées dans les mariages — tous alors mariages *sine manu* — n'étaient point indispensables à la validité. Justinien, il est vrai, prescrit, sous peine de nullité de l'acte, la confection d'instruments dotaux ou, au choix, d'autres formalités, mais ses prescriptions ne visent que certaines catégories de personnes :

« In majoribus itaque dignitatibus et quæcumque usque ad nos et senatores et magnificentissimos Illustres neque fieri hæc omnino patimur ; sed sit omnino et dos et antenuptialis donatio et ad omnia quæ honestiora decet nomina. Quantum vero in militiis honestioribus et negotiis et omnino professionibus digrioribus est ; si voluerit legitime uxori copulari et non facere nuptialia documenta, non sic quomodocumque et sine cautela effuse et sine probatione hoc agat sed veniat ad quamdam orationis domum et fateatur sanctissimæ illius Ecclesiæ defensori : ille autem adhibens tres aut quatuor reverendissimorum clericorum, attestationem conficiat declarantem, quia sub illa indictione, illo mense illa die mensis, illo imperii nostri anno, consule illo, venerunt apud eum, in illam orationis domum ille et illa et conjuncti sunt alterutri... [1] »

Pour les personnes de rang inférieur, rien n'est prescrit [2].

Les *Basilika* répéteront *sine addito* le droit justinien.

D'autres dispositions du droit civil, antérieures elles aussi à Léon VI, exigent la bénédiction pour le mariage des pauvres, ou donnent le choix par exemple entre la confection d'instruments dotaux et la bénédiction.

Mais il n'est point certain que toutes ces lois aient été appliquées, et bien que l'usage de la bénédiction fût assez généralement répandu avant Léon VI le Philosophe, il n'y avait point de texte législatif la prescrivant d'une manière absolue pour la validité du mariage.

2° *Législation de Léon VI le Philosophe et d'Alexis Ier Comnène*

Une Novelle de Léon VI, la Novelle 89 datant probablement de l'année 893, est ainsi conçue :

« Ne matrimonia citra sacram benedictionem confirmentur. Quemadmodum adoptionem promiscue habitam neglexit vetustas, quam tametsi sine precibus sacrisque ceremoniis peragi lege permitteret, non tamen illam se parvipendere putabat, ita et absolutam matrimonii constitutionem dum id citra jam receptam benedictionem iniri sineret neglexisse videtur... Itaque quemadmodum adhibitis sacris deprecationibus adoptionem perfici præcipimus, sic etiam sacræ benedictionis testimonio matrimonia confirmari jubemus. Adeo ut si qui citra hanc matrimonium ineant, id ne ab initio quidem ita dici, neque illos in vitæ illa consuetudine matrimonii jure potiri velimus. Nihil enim inter cœlibatum et matrimonium, quod reprehendi non debeat, medium invenias. Conjugalis vitæ desiderio teneris ? Conjugii leges servare necesse est... [3] »

Cette Novelle est claire. Elle prescrit la bénédiction pour la validité du mariage : cette bénédiction que l'usage avait déjà depuis longtemps introduite, l'empereur la rend obligatoire. Peut-on dire avec le R. P. Jugie, A. A. [4], que Léon VI ne prescrivait cette forme que pour la validité du contrat civil ? Cette distinction entre contrat civil et contrat religieux dans le mariage était peut-être étrangère à la mentalité des potentats de Byzance ; quand ils promulgaient leurs ordonnances, ils se croyaient certainement le droit de régir et le for civil et le for religieux. Il ne semble pas non plus que la Novelle ne s'appliquât qu'aux personnes de condition libre. Les termes employés sont tout à fait généraux, et en outre il faut se rappeler que

[1] Cf. R. P. Deslandes, *loc. cit.*, p. 8-11, où l'on trouvera de plus amples développements.
[2] May, *Eléments de droit romain*, 17e édit., Paris 1927, p. 113.
[3] May, *op. cit.*, p. 115-117.
[4] May, *loc. cit.* ; — Deslandes, *op. cit.*, p. 7.

[1] Novelle 74, chap. IV.
[2] Cf. aussi le chap. V de la même Novelle : « Si divinis tactis Evangeliis juravit quis in domo privata aliquam uxorem fore, » — et la Novelle 117, chap. III, IV, V, qui modifie quelque peu les dispositions de la Novelle 74.
[3] Migne, *Patrologie Grecque*, édition latine, vol. 66, col. 318-319.
[4] *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Paris 1930, t. III, p. 451.

Léon VI a été un des premiers empereurs à reconnaître comme vrai mariage l'union des esclaves.

En fait, l'application de l'ordonnance aux mariages des esclaves rencontra des oppositions : celles-ci provoquèrent une consultation juridique. Théodule, archevêque de Thessalonique, demanda à l'empereur Alexis Ier Comnène (1081-1118) s'il fallait oui ou non bénir les unions entre esclaves ; beaucoup de maîtres n'y consentaient point : « Caventibus dominis ne servi inter se invicem cum sacra benedictione conjungantur, ne ex eo ad libertatem conveniant[1]. » Les possesseurs d'esclaves craignaient que la bénédiction nuptiale ne conférât comme un droit à l'affranchissement. A la question posée, l'empereur répondit par deux édits, datés de 1092 1093 ; l'un est adressé à l'archevêque Théodule, l'autre au patriarche de Constantinople [2]. L'empereur oblige les maîtres à faire donner la bénediction nuptiale à leurs esclaves : « Adjicit autem et sacras benedictiones non solum apud liberos sed etiam apud servos valere. Et nuptias non alias legitimas et christiana institutione dignas, nisi etiam benedictio, eos qui conjunguntur, colliget. » Plus loin, l'empereur déclare que le mariage sans bénédiction est fornication : les maîtres qui refuseront la bénédiction nuptiale à leurs esclaves perdent tout droit sur eux ; quant aux esclaves qui se sont unis sans cette bénédiction, « oportet in iis quoque sacram benedictionem fieri, ut per eam, etiam si tarde fiat, id quod est colendum ac venerandum, habeant, superioribus quoque observationibus etiam in hisce nuptiis valere debentibus. » Tout ceci semble prouver que de droit la législation de Léon VI atteignait même les esclaves, et que si de fait on ne la leur a pas appliquée, c'est par abus.

Voilà, brièvement résumé, l'essentiel des lois civiles byzantines sur la bénédiction nuptiale, lois qui, à mon avis, doivent être prises comme point de départ de toute étude sur la forme actuelle du mariage chez les Orthodoxes de l'Eglise byzantine.

Valeur de cette législation au point de vue religieux. — *a)* Il est certain que Léon VI le Philosophe, tout comme Alexis Ier Comnène, quand ils prescrivaient la bénédiction, entendaient bien la prescrire pour le for religieux. Cela se déduit de toute la mentalité byzantine : l'empereur est une personne sacrée, ayant autorité même dans le domaine ecclésiastique. La distinction entre les deux fors était en fait chose inconnue sur les bords du Bosphore.

b) Cette persuasion, il est vrai, ne donnait point par elle-même force de loi à ces prescriptions, devant l'Eglise byzantine. Mais ne peut-on pas dire qu'il y ait eu, par l'autorité ecclésiastique, adoption des dispositions du droit civil ? Sans doute aucun texte formel n'établit la chose ; nous n'avons point d'ordonnance patriarcale canonisant les lois de Léon VI et d'Alexis Ier. Mais il faut, semble-t-il, affirmer qu'elles sont passées dans l'usage et que le patriarche et les évêques les ont tacitement introduites dans le droit canonique de l'Orient. Précisément le fait qu'un évêque, Théodule de Thessalonique, consulte l'empereur pour un cas discuté, prouve bien que l'autorité ecclésiastique avait adopté dans la pratique la législation léonienne, au moins pour les mariages entre personnes libres.

c) Mais l'autorité ecclésiastique de Byzance avait-elle le droit de constituer ainsi, en recevant les lois civiles, un nouvel empêchement de mariage ? Plus tard, sans doute, Rome s'est réservé ce pouvoir, certainement pour l'Eglise latine, probablement aussi pour l'Eglise orientale catholique. On peut du moins considérer ce dernier point comme très probable, en s'appuyant sur les décisions relatives aux Ruthènes, de 1619 et de 1626 [1]. Pratiquement des conciles particuliers postérieurs, tenus dans diverses églises orientales, ont établi de nouveaux empêchements même dirimants. On pourrait dire que ces empêchements n'existent que pour autant que Rome approuve les conciles. En tout cas, quoi qu'il en soit du xviie siècle et des siècles suivants, il semble hors de doute qu'à l'époque de Léon VI et d'Alexis Comnène, c'est-à-dire avant la consommation du schisme, il était de la compétence des divers patriarches d'établir pour leurs ressortissants des empêchements de mariage même dirimants ; dès lors, le patriarche de Constantinople pouvait de plein droit adopter pour le for ecclésiastique les empêchements de droit civil. Les principes canoniques ne me semblent pas s'opposer à ce que l'on admette comme légitime l'introduction dans la pratique canonique des dispositions de Léon VI le Philosophe et d'Alexis Comnène.

d) En fait, au moins primitivement, cette bénédiction n'était pas requise pour les deuxièmes noces [2].

Bien plus, il était formellement interdit de l'accorder aux veufs qui se remariaient. Mais cela ne prouve nullement que la bénédiction n'était point requise pour la validité des premières noces. Il faut distinguer dans tout ceci deux questions très différentes : celle de l'essence du sacrement de mariage, et celle de la forme que j'appellerais juridique et extrinsèque, que l'Eglise peut exiger pour la validité du contrat et partant du sacrement de mariage. Qu'on ne bénisse point les secondes noces, cela prouve qu'on ne considérait pas la bénédiction comme de l'essence du sacrement ; c'est très vrai. Mais c'est tout, car une formalité juridique externe, prescrite pour la validité d'un acte, peut être prescrite quand l'acte se fait dans certaines conditions seulement. La bénédiction pouvait être requise à la validité des

[1] Balsamon ad can. 85. In Trullo. Migne, vol. 137, col. 801.

[2] Cf. Zacharia von Lingenthal, *Jus Græco Romanum*, vol. III. — On trouvera aussi l'essentiel de ces édits dans Balsamon, Migne, t. 137, col. 801-803.

[1] Cf. Benoit XIV. *De Synodo diœcesana.*

[2] Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta,* t. II, p. 341.

premières noces, et non des secondes ; il n'y a aucune contradiction à cela.

e) Cette bénédiction requise pour la validité, qu'est elle ?

Il s'agit des cérémonies qui se trouvent dans l'Euchologe ; mais ces cérémonies sont-elles toutes nécessaires à la validité, ou seulement les principales ? Comment, par qui, doit être faite cette bénédiction ? Autant de questions difficiles à préciser, et sur lesquelles nous reviendrons tout à l'heure en parlant du droit actuel de l'Eglise byzantine orthodoxe. Pour le moment nous nous contentons de cette thèse générale : il semble, d'après les documents historico-canoniques, que la bénédiction était, avant le schisme, requise pour la validité du mariage chez les Byzantins.

f) A cette conclusion semblent opposées certaines décisions de la Congrégation de la Propagande, et en particulier une réponse, datée de 1858, adressée à l'archevêque de Fogaras, en Roumanie. L'archevêque avait soumis à Rome des difficultés concernant les mariages mixtes. Si les prêtres catholiques refusaient de bénir ces mariages, les futurs se présentaient devant le curé schismatique ; car les fidèles, étant persuadés qu'un mariage sans bénédiction était nul, voulaient à tout prix jouir de cette bénédiction jugée indispensable. La Congrégation répond d'une manière très détaillée. On nous pardonnera une longue citation : le passage est trop important pour que nous ne le mettions point sous les yeux du lecteur.

« Quod autem matrimonia contra communem Ecclesiæ usum inita non solum pro illicitis, sed etiam pro irritis habita fuerint, ex ecclesiasticis Orientis documentis demonstrari nequit. Equidem nullum cognovimus antiquæ ejusdem Ecclesiæ Patris effatum, nullum consiliorum canonem, quo illud expressis ac indubiis verbis declaratum fuisse appareat. Porro orientalium et græcorum Euchologia dum solemnitates ac ritus commemorant, quibus connubium celebratur, mutuum consensum, quo sponsus et sponsa inter se copulantur, supponunt, atque conjunctionem tanquam jam factam sanctificant, quin illo verbo significetur *sacerdotem esse qui sponsos in matrimonium conjungat aut sacramentum ipsum efficiat et conferat.* Dein cum secundæ et tertiæ nuptiæ nec coronarentur nec benedicerentur, et nihilominus, quamvis apud Orientales improbarentur, tanquam sacramentum reciperentur, patet minime spectatam fuisse ut necessariam sive coronationem sive benedictionem *ad sacramentum constituendum.* Immo, ex ipsius Balsamonis scholiis ad canones S. Basilii 37, 38, 40, patet antiquitus reputatum fuisse nuptias solo contrahentium consensu perfici. Hinc persuasio illa de sacerdotalis benedictionis necessitate posterioribus temporibus orta esse videtur. Quod nec difficulter explicari potest. Constat enim Leonem Philosophum imperatorem nono sæculo tulisse (inter Novellas 89) cujus titulus est : « ne matrimonia citra sacram benedictionem firma habeantur » et in qua jussit eadem « sacræ benedictionis testimonio confirmari ». Viri autem docti demonstrant mutatis illo tempore tum publicis, tum privatis Imperii conditionibus, actus illos legitimos, quibus ex juris civilis præscripto nuptias, ut justæ legitimæque evaderent, conciliari oportebat, aut in desuetudinem abiisse, aut amplius non suffecisse ut in singulis connubiis cognosceretur ea ad legum normam pro legitimis haberi posse. Hinc ratus est Imperator sacras cœremonias ab ecclesia in celebrandis nuptiis adhiberi solitas præbere certissimum documentum, quo maritalis ille honor et affectio atque legitimus in unionem conjugalem consensus, qui ad vera et legitima matrimonia requiritur, cognosci et probari possit.

Hujusmodi vero Leonis imperatoris sanctio, utpote a potestate civili lata, nec ecclesiasticas leges mutare, neque dirimens matrimonii impedimentum inducere potuit. Tota ipsius vis ad civiles tantummodo effectus matrimonii referenda erat. Attamen plurimi orientales, qui tum canones, tum imperatorum leges collegerunt atque interpretati sunt, eamdem sanctionem seu legem sicut et aliam posteriorem ab Alexio Comneno publicatam in suas collectiones retulerunt [1]. »

Ces déclarations sont-elles, comme elles paraissent de prime abord, contraires à notre thèse ? Je ne le pense pas. Comme je l'ai dit plus haut, il faut toujours distinguer dans le mariage la question de l'essence et du ministre du sacrement et celle de la forme juridique externe. La Congrégation démontre qu'on ne peut trouver ni dans l'Euchologe, ni dans les témoignages des anciens auteurs, une preuve de l'opinion erronée que la bénédiction est de l'essence du sacrement de mariage, opinion partagée par les Roumains. Ce que la réponse dit des deuxièmes et troisièmes noces tend à prouver la même chose : on ne bénissait pas les secondes noces, donc la bénédiction n'était pas de l'essence du mariage, sinon il faudrait dire que le mariage des veufs autrefois n'était pas valide. D'où ces textes laissent intacte, nous semble-t-il, la question de la forme juridique externe.

Un peu plus difficile à interpréter est le jugement porté par la Congrégation sur la législation léonienne. Cette législation, dit-elle, ne regarde que les effets civils du mariage ; portée par un empereur, l'ordonnance ne pouvait avoir de valeur dans le domaine ecclésiastique. La Congrégation reconnaît cependant que les canonistes byzantins postérieurs à Léon VI ont adopté dans la pratique les dispositions du droit civil. Pour comprendre ces affirmations de la Congrégation, il ne faut pas oublier son but : elle veut avant tout prouver que la bénédiction n'est pas de l'essence du sacrement ; il est très vrai que la législation léonienne ne constitue pas une preuve du contraire et c'est, me semble-t-il, tout ce que désire montrer la Congrégation ; pour la question de la forme juridique, elle ne tranche pas le débat, et il semble bien qu'elle laisse libre d'affirmer que l'Eglise byzantine, à la suite de Léon VI, a légitimement prescrit la bénédiction pour la validité du mariage, conclusion qui semble plus conforme aux données historiques et canoniques. Je ne pense pas que l'on puisse prouver que « l'affirmation en vertu de laquelle l'Eglise orientale ferait de la bénédiction sacerdotale une question de validité, est au moins téméraire et hasardée, » comme le dit le P. Deslandes, *op. cit.*, p. 16. Et d'ailleurs les autres décisions romaines que le R. P. invoque

[1] *Collectanea*, Rome 1893, n° 1429.

en faveur de sa thèse, ne me paraissent pas comporter les conclusions qu'il en tire. Ainsi, p. 14, pour un cas les questions posées à Rome furent celles-ci : « Suffit-il de la persuasion universelle d'une nation ou d'une simple tradition pour entraîner un empêchement dirimant ; ou bien faut-il une loi positive comme le décret *Tametsi* pour les Latins ? Appartient-il uniquement au Souverain Pontife d'introduire des empêchements dirimants dans l'Eglise universelle ? »

Observons d'abord que cette deuxième question parle du présent ; il ne semble pas que la réserve dont il s'agit existât déjà aux IX^e^-X^e^ siècles. Quant à la coutume, telle qu'elle est présentée dans le cas, elle ne suffirait évidemment pas à constituer un nouvel empêchement dirimant ; mais le commentaire que nous avons donné de la législation léonienne montre qu'il y a plus qu'une coutume, il y a adoption par l'autorité ecclésiastique de Byzance d'une disposition du droit civil.

Le cas du mariage entre une arménienne catholique et un grec schismatique (Deslandes, p. 14) est en dehors de notre question. Une des parties est arménienne : nous ne sommes donc plus dans le rite byzantin. En outre, elle est catholique. L'argument n'atteint donc point notre thèse, pas plus que ne l'atteignent les autres décisions présentées par l'auteur, p. 15, où il s'agit encore du mariage des Arméniens.

Nous ne voudrions pas dire que notre démonstration soit apodictique ; non, certes ; mais simplement qu'elle a sa probabilité et qu'il est difficile d'admettre sans réserve les conclusions du P. Deslandes quand il écrit, p. 16 : « Dans une question qui regarde l'institution divine du mariage et les parties nécessaires de ce sacrement, la doctrine de l'Eglise orientale et celle de l'Eglise occidentale doit être nécessairement unique. Si donc l'Eglise occidentale et particulièrement le Saint-Siège enseignent que la bénédiction sacerdotale et les autres rites usités dans la célébration du mariage ne constituent nullement une partie nécessaire du sacrement, il s'ensuit que les prescriptions de l'Eglise orientale concernant la bénédiction ne sont pas du ressort de la doctrine dogmatique, mais simplement de la discipline. Aussi ne proclamons pas nulles et invalides les unions contractées sans la bénédiction du prêtre. »

Nous sommes d'accord pour reconnaître que la question dogmatique est tranchée ; mais la « discipline » peut bien imposer des conditions pour la validité. Et je ne vois pas très bien comment, de ce qu'il s'agit seulement d'une question de discipline, l'on peut conclure : donc la validité n'est pas en jeu. Cela supposerait que dans le domaine disciplinaire on n'a jamais fait de prescription *ad validitatem* concernant la forme du mariage. C'est justement ce qu'il faut prouver, et il ne me semble pas qu'on puisse le démontrer par les décisions des Congrégations. Ces décisions ne tranchent pas d'une manière certaine générale et définitive la question discutée.

3° *Droit actuel de l'Eglise byzantine orthodoxe*

Les dispositions du droit civil et ecclésiastique, que nous avons étudiées, datent d'avant le schisme de Michel Cérulaire. La séparation consommée, le même droit a persévéré chez nos frères séparés, gardant toute sa valeur juridique. Dans la mentalité orthodoxe il s'est même renforcé, si je puis dire, en ces derniers siècles, par une théorie fausse sur l'essence du mariage, théorie qu'il a d'ailleurs lui-même provoquée, en partie du moins. D'après cette théorie à laquelle nous avons déjà fait allusion, le prêtre est le ministre du sacrement et la bénédiction en est l'essence au moins partielle. Dès lors on comprend que, pour les Orientaux, la bénédiction soit requise non plus seulement de droit ecclésiastique, mais de droit divin positif, pour la validité du mariage. On trouvera sur cette théorie quelques développements dans le R. P. Jugie, *op. cit.*, p. 448 et suiv. Nous n'avons pas à nous y étendre spécialement. Le droit légitime actuel de l'Eglise orthodoxe n'a évidemment pas sa base dans cette conception erronée ; mais il se fonde, à notre avis, sur ce qui se faisait avant le schisme dans l'Eglise byzantine.

Il est temps d'essayer de préciser ce droit, que les documents anciens ne donnent qu'en termes généraux. Nous avons déjà énuméré les questions qui se posent à ce sujet ; nous tâcherons d'y jeter un peu de lumière, bien que nous ne puissions nous flatter d'arriver à la pleine clarté sur tous ces points.

1° Supposée donc admise la nécessité de la bénédiction, est-ce que toutes les cérémonies sont nécessaires pour la validité, soit celles prescrites pour les premières noces, soit celles pour les secondes, selon les cas ?

Une remarque s'impose d'abord. Depuis longtemps le rite des fiançailles est joint dans l'Eglise byzantine au rite du mariage. Certains auteurs orthodoxes font de tout l'ensemble, l'essence du sacrement. Mais cela évidemment, outre l'erreur dogmatique, est dénué de toute valeur juridique : il n'est pas possible de prouver — même la question de l'essence du sacrement mise à part — que le rite des fiançailles soit nécessaire pour qu'il y ait la bénédiction requise à la validité du mariage.

Dans le rite du mariage lui-même, quelles cérémonies sont indispensables ? Les auteurs ont toujours attaché une importance spéciale à la coronation qui se fait pour les premières noces ; pourrait-on assurer que c'est elle qui constitue l'essentiel du rite ? Et pour les secondes noces, toutes les cérémonies sont-elles nécessaires ? Les documents anciens ne tranchent pas la question ; les canonistes orthodoxes modernes ont certaines précisions qu'il est intéressant de noter. D'après Milasch [1], dans certains cas on peut se dispenser de l'accomplissement des cérémonies; il suffit alors de la déclaration des fiancés de vouloir

[1] *Das Kirchenrecht der morgenländische Kirche*, 2e édition, Mostar 1905, p. 595.

contracter mariage, et de la lecture par le prêtre. Il nous faut avouer avec le P. Deslandes, *op. cit.*, p. 17, qu'il y a sur cette question du rite du mariage nombre d'opinions différentes. Balsamon semble requérir même la communion des contractants (Migne, vol. 138, col. 673, cité par le R. P. Deslandes, qui fait cette réflexion : « Qui osera soutenir que la communion soit requise pour la valeur du sacrement ? » p. 17, note).

En tous cas, si nous devons avouer qu'il n'y a rien de précisé sur ce qui dans le rite est nécessaire ou non, cela prouve que l'on ne se pose point en Orient toutes ces questions scolastiques qui débrouillent l'essentiel de l'accidentel ; mais cela ne prouve pas que la cérémonie de la bénédiction, prise dans son ensemble, n'est point requise. Léon VI lui-même n'a pas précisé davantage quelles cérémonies étaient requises : il s'est contenté de parler de bénédiction en général. Nous ne pouvons pas avec certitude sortir nous-mêmes de cette indétermination.

2° Par qui doit être donnée la bénédiction ? Milasch affirme qu'elle doit l'être par le curé des conjoints, et s'ils sont de différentes paroisses, par le curé de la fiancée (*op. cit.*, p. 595). Ces conditions ne me semblent atteindre que la licéité. Pourquoi ? Parce que dans le droit oriental ancien, la bénédiction sans doute était requise pour prouver le mariage, mais néanmoins on insiste moins sur ce caractère de « testification » que sur la cérémonie religieuse en tant que telle. Dès lors aussi l'on recherche moins dans le prêtre qui donne la bénédiction, le « testem auctorizabilem » comme dans le droit latin, que le ministre, si je puis dire, d'une cérémonie sacrée. Et dès lors il importe moins que ce prêtre ait par exemple juridiction sur les conjoints. Aussi croirais-je valide une bénédiction donnée à deux conjoints par un prêtre orthodoxe qui ne serait ni leur curé, ni délégué par le curé.

3° Et pour la même raison, la présence des témoins dont parle Milasch, *loc. cit.*, ne me paraît elle aussi requise que pour la licéité, car la « testification » du mariage n'avait pas la même importance dans le droit oriental ancien que dans le droit latin actuel.

Conclusion. — En somme, cette question de la forme du mariage des orthodoxes entre eux, peut recevoir deux solutions différentes. L'on peut ne requérir aucune forme canonique, et cette solution semble plus conforme aux décisions romaines. Dans ce cas, il faut admettre la validité du mariage clandestin entre orthodoxes. Si l'on se tient aux données historico-canoniques, l'on sera peut-être davantage incliné à demander la bénédiction pour la valeur du mariage, mais l'on sera souvent incapable de préciser ce qui dans le détail est requis pour la validité.

Que notre correspondant fasse son choix entre les deux opinions, en attendant que le nouveau Code oriental vienne trancher le débat, au moins en pratique et pour le présent.

Bibliographie. — Outre l'article cité du P. Deslandes, qui traite la question *ex professo*, l'on pourra consulter :

1° Pour l'histoire de la forme du mariage, Zhishman, *Das Eherecht der Orientalischen Kirche*, Wien 1864 (il en existe une traduction grecque);

2° Pour le droit actuel, Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, 2e édit., Mostar 1905 (il en existe également une traduction grecque).

Q. — Dans une réunion de confrères, j'ai dit cette expression : « Le Christ n'a pas *fondé* son Eglise ; mais il l'a instituée. Elle a été fondée par les Apôtres. »

Mes confrères m'ont reproché cette formule comme contraire au langage usuel. En ma faveur, j'ai l'autorité du P. Schultes, O. P., *Prælectiones de Ecclesia*, Paris, 1925, qui, p. 37, distingue entre « institution » et « fondation ».

Mais le P. de Groot, O. P., et presque tous les auteurs disent simplement et sans apporter de distinction : *Christus immediate instituit Ecclesiam.*

Je demande :

1° Quelle formule est plus conforme à la doctrine de l'Ecole : Le Christ a *institué*, ou bien a *fondé* l'Eglise ?

2° Les mots *instituer* et *fonder* sont-ils synonymes ou impliquent-ils des concepts essentiellement différents ?

3° Même au sens que le P. Schultes donne au mot *fundare*, c'est-à-dire « propagare », peut-on vraiment dire que le Christ n'a pas fondé l'Eglise, ou du moins qu'il ne l'a pas fondée dans le peuple juif ?

R. — A notre avis, question bien menue, bien subtile, et qui ne demande pas d'autre solution que la solution du bon sens. Le tout, en effet, est de savoir quel sens on attache aux mots : *instituer, fonder*.

Pour le P. Schultes, ces deux mots présentent deux sens différents :

« *Institutio* voluntatem et actionem significat, qua quis societatem quandam vult, ordinat et effective constituit, sicut exempli gratia S. Dominicus Ordinem Prædicatorum instituit. Institutio causam efficientem societatis significat. Ab institutione distinguitur *fundatio* : qua societas semel instituta vel constituta inter homines propagatur. Plerumque institutio et fundatio alicujus societatis coincidunt. Ecclesia vero a Christo quidem instituta, fundata vero ab Apostolis asseritur quippe qui societatem a Christo institutam ac constitutam inter homines propagarunt ac constituerunt, primum apud Judæos, deinde apud ethnicos : ita adhuc nostris temporibus Ecclesia a Christo Domino instituta apud infideles propagatur ac novæ ecclesiæ particulares fundantur. » (*Op. cit.*, p. 37).

Le sens auquel s'attache le P. Schultes est extrêmement clair. Le Christ a *institué* l'Eglise, c'est-à-dire lui a donné l'existence comme société religieuse surnaturelle, avec un but bien déterminé et une constitution bien arrêtée. Toutefois, il a laissé à ses apôtres le soin de *fonder* sur toute la terre les Eglises particulières dont l'existence correspondait précisément à l'intention formulée et aux directives laissées par le Christ. La constitution de l'Eglise n'a reçu de cette fondation aucun élément nouveau : elle est simple-

ment telle que le Christ l'avait conçue et indiquée à ses apôtres, réalisée concrètement et victorieusement développée selon les prévisions et la volonté du Sauveur.

Tous les auteurs sont d'accord pour enseigner, avec des formules sans doute différentes, cette vérité fondamentale, et nul, parmi les catholiques, ne songe à la contester. Dans son récent traité *De Ecclesia* (Rome, 1928), le P. de Guibert, après avoir énoncé le dogme de l'institution de l'Eglise par le Christ, en démontre la vérité par la prédication du royaume de Dieu, par la constitution du Collège apostolique, et par l'histoire de l'âge apostolique et subapostolique. En ce qui concerne la preuve *ex constitutione Collegii Apostolici*, l'auteur s'exprime ainsi et rejoint par la pensée, sous une forme différente, l'assertion du P. Schultes. « Le but de notre thèse (nous traduisons), est celui-ci : montrer comment, de l'ensemble de l'histoire évangélique, et surtout de l'institution de l'Apostolat, il ressort que le Christ a lui-même et immédiatement constitué les éléments essentiels (fin, membres, autorité) de ce nouveau peuple de Dieu par lequel devait être propagé sur la terre, d'une manière sociale, le royaume de Dieu. Or, il apparaît clairement que cette société a subi ensuite une importante évolution : tant que le Christ vivait sur la terre, elle n'était pas encore extérieurement séparée de la Synagogue, bien que le principe de cette séparation fût déjà posé ; pareillement, il n'apparaît pas encore comment des successeurs seront donnés aux Apôtres, bien que, de l'affirmation de la pérennité de l'Eglise, il soit certain déjà que ces successeurs existeront, etc. » (p. 50). Cette évolution, dans le sens voulu par le Christ, est l'œuvre des prédicateurs de l'Evangile, c'est-à-dire des apôtres.

Le cardinal Billot identifie purement et simplement *instituer* et *fonder*. Dans son traité *De Ecclesia*, la question I concerne l'institution visible de l'Eglise du Christ, hors de laquelle il n'y a pas de salut ; et, dans l'exposition de la doctrine catholique, l'éminent auteur déclare que l'Eglise est vraiment et immédiatement *fondée* par le Christ, de telle sorte qu'elle doit être dite d'une manière très spéciale l'Eglise du Christ. Pour lui, instituer et fonder sont donc synonymes (p. 59). Ce qui ne l'empêche point, lorsqu'il traite de la question de l'apostolat (thèse XXVI, p. 551), d'affirmer que « tous les apôtres et chacun d'eux, en tant qu'apôtres, possédaient la même prérogative que Pierre, non seulement quant au pouvoir d'ordre, mais quant au charisme spécial qui avait pour objet de réaliser infailliblement la constitution donnée par le Christ dans la première plantation de l'Eglise et d'inaugurer ainsi l'Eglise sous la forme même qu'elle devait conserver depuis lors, toujours et jusqu'à la consommation des siècles. »

Même sens général chez Mgr d'Herbigny, qui expose comment il faut entendre l'institution immédiate de l'Eglise par le Christ : « Cette parole *immédiatement* n'exclut pas les ministres et successeurs, par lesquels l'œuvre est menée à sa perfection. Mais, selon l'usage habituel, celui-là est réputé avoir institué une chose, quand il lui donne à proprement parler l'existence. Il est donc requis que les ministres et successeurs ne puissent légitimement continuer l'œuvre, qu'en tant que ministres et successeurs de celui qui l'a instituée, et non pas en tant que travaillant de leur propre initiative et selon leur activité personnelle. Ainsi, c'est le Christ qui donne à proprement parler à l'Eglise son origine, bien que cette Eglise ait reçu ensuite des apôtres ses accroissements, de la même façon que le germe est à l'origine de la plante. » *(Theologica de Ecclesia*, n. 36).

On le voit par ces textes, la *doctrine* exprimée par le P. Schultes est la doctrine de tous les théologiens catholiques. Mais cet auteur a employé le terme *fundare*, avec un sens différent de *instituere*, pour désigner l'œuvre propre aux apôtres, tandis que chez les autres auteurs on ne rencontre aucune terminologie semblable. Bon nombre même tiennent pour synonymes *instituer* et *fonder*. Et l'on traduit (en français c'est même la seule traduction possible, on peut le constater par la difficulté même que nous avons éprouvée à nous en écarter ici) indifféremment *instituere* par « instituer » et « fonder. » Dans son encyclique *Satis cognitum*, Léon XIII dit que Jésus-Christ a institué et formé l'Eglise : *instituit formavitque;* et l'on traduit : a *fondé* et *constitué* l'Eglise (édit. de la Bonne Presse, t. V, p. 9).

En conséquence, notre réponse est bien simple :

1° Les deux formules sont conformes à la doctrine enseignée par l'Eglise, à condition qu'on leur attache, ce qui est le cas la plupart du temps, le même sens.

2° Les mots « instituer » et « fonder » nous paraissent, dans le cas présent, absolument synonymes. Pour leur enlever leur synonymie, il faudrait, comme le P. Schultes l'a fait, expliquer le sens précis qu'on attache à chacun d'eux.

3° Le Christ n'a propagé l'Eglise, ni chez les Juifs, ni chez les Gentils ; il a laissé ce soin aux apôtres, l'Eglise n'ayant été pleinement fondée qu'après la résurrection.

Q. — Un prêtre a été excommunié, qui faisait beaucoup de ministère, entendait des confessions. On conseille, paraît-il, à ses anciens pénitents de recommencer leurs confessions, dans la crainte qu'il ne les ait pas absous. Donc, si le pire est vrai, pas de sacrement, pas de pardon non plus, si la contrition parfaite n'existait pas.

Quelle serait la situation des âmes de bonne foi du côté desquelles rien ne manquait pour obtenir le pardon de leurs fautes ?

R. — La solution du cas nous paraît être d'une extrême simplicité.

Le prêtre excommunié pour les livres impies et hérétiques écrits par lui sous divers pseudonymes,

avait juridiction véritable jusqu'au moment où son archevêque le frappa de suspense et par là lui retira les pouvoirs.

On peut sans doute objecter que son péché d'hérésie datait de nombreuses années et que, manifesté extérieurement par la publication d'écrits hérétiques, il lui avait fait encourir depuis longtemps *ipso facto* l'excommunication (can. 2314, § 1, 1°). C'est vrai ; mais l'excommunication n'enlève pas nécessairement la juridiction. Le can. 873 § 3 déclare en effet expressément : « *Hæc jurisdictio cessat amissione officii, ad normam can. 183, et,* POST SENTENTIAM CONDEMNATORIAM VEL DECLARATORIAM, *excommunicatione, suspensione ab officio, interdicto.* » Tant que la sentence épiscopale de suspense n'a pas été officiellement promulguée, la juridiction persistait. Donc, les absolutions *pouvaient* être valides.

Nous ne disons pas qu'elles le furent nécessairement. Car les théologiens envisagent le cas où la confession est nulle *ex parte confessarii, si... formam substantialiter vitiavit, vel non intendit absolvere* [1]... Or on craint que les absolutions n'aient pas été données. Si cette crainte correspondait à la réalité, ou même si les absolutions avaient été données, mais en excluant l'intention de faire ce que fait l'Eglise, le sacrement aurait été invalide. Nous concédons que « ce pire » a pu être vrai.

Mais est-ce certain ? Toute la question est là.

Car, tant qu'on n'est pas moralement certain de la nullité des confessions, on doit les tenir pour valides. « *Certum,* dit encore S. Alphonse, *hic sedulo animadvertendum non esse cogendos pœnitentes ad repetendas confessiones,* NISI MORALITER CONSTET *eas fuisse invalidas* [2]. » Et la raison en est que la validité des confessions déjà faite *possède,* tant qu'il n'y a pas certitude de leur nullité.

Qu'on ne dise pas : « Quand un précepte certain existe et qu'on doute de l'avoir satisfait, l'obligation d'y satisfaire *possède.* Donc, dans le doute de la validité des confessions passées, l'obligation de les réitérer *possède.* » Nullement, reprend S. Alphonse, car cette règle vaut lorsqu'en face de l'obligation certaine, on doute si l'on s'y est effectivement soumis. Mais quand on est certain de s'y être effectivement soumis et que le doute porte seulement sur la validité de l'acte accompli, cet acte doit être réputé valide. Un autre principe, en effet, intervient ici : *In dubio standum pro valore actus.*

Dans le cas présent, il semble assez difficile qu'on puisse arriver à une certitude morale de la nullité des confessions, certitude qui entraînerait pour les pénitents l'obligation de réitérer l'aveu tout au moins de leurs fautes mortelles. Supposons qu'on parvienne à cette certitude, la réitération s'imposerait. On sait, en effet, que de droit divin est prescrite la confession de tous les péchés mortels, commis après le baptême, et *non encore soumis au jugement sacramentel.* Cette obligation n'est pas supprimée par la rémission indirecte des péchés ou par la justification *ex opere operantis.*

Le doute persistant, peut-on au moins *conseiller* cette réitération ? — Bon nombre d'auteurs répondent affirmativement. *Confessio* probabiliter *invalida,* écrit Cappello [1], *potest quidem iterari, imo iteratio suadenda est, at imponi nequit, cum, stante sola probabilitate, obligatio certa non sit. Præterea, in dubio standum est pro valore actus.* »

Nous ne serions pas d'avis de trop insister en ce sens. Voici pourquoi. La situation des âmes qui pourraient s'inquiéter au sujet de leurs confessions passées n'est pas le moins du monde compromise. A supposer que le pire ait été vrai, sans toutefois qu'on en soit certain, les pénitents de bonne foi doivent être tranquillisés en se rappelant un principe de théologie dogmatique, aujourd'hui admis par la généralité des auteurs. C'est qu'il est très probable que les sacrements des vivants, reçus par un pécheur de bonne foi (c'est le cas de nos pénitents non absous effectivement par un prêtre dissimulateur), produisent *per accidens* la grâce première, c'est-à-dire la justification dans les âmes qui ont tout au moins l'attrition de leurs fautes et qui, par là-même, ont enlevé tout obstacle à cette justification sacramentelle. « *Probabilius,* écrit Billot, *sacramenta vivorum causant gratiam primam in peccatoribus, si modo attriti bona fide accedant ad sacramentum* [2]. » Aussi, le P. Cappello, à la suite de l'indication que nous avons rappelée, s'empresse-t-il d'ajouter : « *Nec timendum de salute illius, qui forte invalidam confessionem bona fide non iteret; nam statum gratiæ probabilius recuperabit quando attritus accedet ad S Communionem, et certo quando novam confessionem formaliter integram rite instituet...* » C'est bien notre cas : les pénitents sont de bonne foi ; leurs péchés ont été douteusement absous ; mais ces pénitents ont reçu la sainte communion après leurs confessions. Donc, très probablement, leurs péchés ont été remis indirectement par le sacrement d'Eucharistie. Ils peuvent s'en tenir à cette consolante perspective et personne ne peut les obliger à réitérer leurs aveux.

Q. — Peut-on dire que les âmes des saints au ciel sont de purs esprits ? Dans l'affirmative, les saints du ciel ne perdront-ils pas en perfection, lorsque leur corps glorieux sera réuni à leur âme ?

R. — On ne peut pas dire que les âmes séparées du corps soient de purs esprits, tout au moins dans le sens que possède cette expression quand on l'applique aux anges, bons et mauvais, et à Dieu.

[1] S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. VI, n. 498. Edit. Gaudé, III, p. 509.
[2] *Ibid.*, n. 505, p. 515.

[1] *De Sacramentis*, t. I, n. 763.
[2] *De Sacramentis*, t. I, thèse V, corollaire II.